DE LA ESENCIA DE LA VERDAD
Martin Heidegger

Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, en ***Hitos***, Alianza, Madrid, 2000, pp. 151-171.

Vamos a hablar de la ***esencia*** de la verdad. La pregunta por la esencia de la verdad no se preocupa de si la verdad es en cada caso la verdad de la experiencia práctica de la vida o de un cálculo económico, si es la verdad de una reflexión técnica o de la inteligencia política, ni sobre todo si es la verdad de la investigación científica o de una forma artística o incluso la verdad de una meditación pensante o de una fe del culto. La pregunta por la esencia deja todo esto de lado y trata de encontrar una única cosa: qué es lo que caracteriza a toda «verdad» en general como verdad.

Pero acaso con la pregunta por la esencia no nos perdemos en el vacío de una generalidad que deja sin aire a cualquier pensar? ¿Acaso lo extremo de estas preguntas no evidencia la ausencia de suelo firme que caracteriza a toda filosofía? Después de todo, lo primero que debe intentar un pensar bien fundamentado ocupado con lo real es establecer la verdad efectivamente real, que nos proporciona hoy día norma y estabilidad, contra la confusión de la opinión y el cálculo. A la vista de este estado real de necesidad, ¿qué significado tiene la pregunta («abstracta») por la esencia de la verdad que pasa por alto todo lo efectivamente real? ¿La pregunta por la esencia no es la más inesencial y más irrelevante que se puede preguntar en general?

Nadie puede negar la esclarecedora obviedad de estas dudas y reflexiones. Nadie debe despreciar a la ligera su imperiosa gravedad. ¿Pero quién toma voz en esas reflexiones? El «sano» sentido común de los hombres que insiste en exigir una utilidad al alcance de la mano, y pugna celosamente contra el saber sobre la esencia de lo ente, un saber esencial que desde hace largo tiempo se llama «filosofía».

El sentido común del hombre tiene su propia necesidad; afirma su legitimidad con el único arma que está a su alcance, esto es, la invocación a lo «obvio» de sus aspiraciones y reflexiones. Ahora bien, la filosofía no puede rebatir nunca al sentido común porque éste es sordo a su lenguaje. Ni siquiera debe albergar semejante deseo, porque el sentido común es ciego a lo que ella propone como asunto esencial.

Además, nosotros mismos nos quedamos detenidos en lo obvio del sentido común cuando nos creemos seguros en esas multiformes «verdades» de la experiencia de la vida, del actuar, investigar, crear y creer. Nosotros mismos defendemos lo «obvio» contra cualquier pretensión de ponerlo en tela de juicio y cuestionarlo.

Por eso, si de veras debemos preguntar por la verdad, la primera exigencia será responder en qué punto estamos hoy nosotros. Se quiere saber qué ocurre con nosotros actualmente. Se reclama la meta que se le debe plantear al hombre en su historia y para ella. Se quiere la «verdad» real y efectiva. ¡Es decir, la verdad al fin y al cabo!

Pero para reclamar una verdad «real» se tiene que saber ya previamente qué significa verdad en general. ¿O sólo se sabe esto «porque es algo que se siente» y sólo de un modo «general»? Pero ¿acaso este «saber» aproximado y la indiferencia que suscita no es más miserable que el simple y puro desconocimiento de la esencia de la verdad?

1. El concepto corriente de verdad

¿Qué se entiende habitualmente por «verdad»? Este término, «verdad»[2a], tan elevado y al mismo tiempo tan desgastado y casi vulgar, alude a lo que hace que algo verdadero sea verdadero[3b]. ¿Qué es algo verdadero? Decimos, por ejemplo, que «es una verdadera alegría participar en la resolución de esta tarea» y lo que queremos decir es que se trata de una alegría pura y real. Lo verdadero es lo real. De acuerdo con esto, hablamos de oro verdadero a diferencia de oro falso. El oro falso no es realmente lo que parece. Sólo es una «apariencia» y, por eso, no es real. Lo no real o irreal vale como lo contrario de lo real. Pero el oro aparente también es algo efectivamente real. Por eso, tratando de expresarnos de un modo más claro, decimos que el oro real es el oro auténtico. Pero «reales» son los dos tipos de oro y no es menos real el oro auténtico que el oro falso que también circula. Lo verdadero del oro auténtico no es algo que pueda ser garantizado por su carácter de cosa real. Por eso vuelve a surgir la pregunta: ¿qué significa aquí auténtico y verdadero? El auténtico oro es ese oro real cuya realidad coincide con lo que, ya previamente y siempre, pensamos «propiamente» cuando decimos oro. Y, al revés, cuando suponemos que lo que tenemos delante es oro falso,

decimos: «aquí hay algo que no concuerda». Por contra, cuando algo es «como debe ser», decimos que concuerda. La cosa concuerda.

Pero no sólo llamamos verdadera o verdadero a una alegría efectivamente real, o al oro auténtico y los entes de este tipo, sino que también llamamos verdaderas y falsas a todas nuestras aserciones sobre lo ente, ente que, a su vez, puede ser auténtico o inauténtico en su género y puede ser así o de otra manera en su realidad. Un enunciado es verdadero cuando lo que significa y dice coincide con la cosa sobre la que enuncia algo. También en estos casos decimos que concuerda. Pero ahora no es la cosa la que concuerda, sino la proposición.

Lo verdadero, ya sea una cosa verdadera o una proposición verdadera, es aquello que concuerda, lo concordante. Ser verdadero y verdad significan aquí concordar en un doble sentido: por un lado como concordancia de una cosa con lo que previamente se entiende por ella, y, por otro, como coincidencia de lo dicho en el enunciado con la cosa.

Este doble carácter del concordar se pone de manifiesto en la tradicional definición de la verdad: veritas est adaequatio rei et intellectus. Esto puede significar que la verdad es la adecuación de la cosa al conocimiento. Pero también puede querer decir que la verdad es la adecuación del conocimiento a la cosa. Ciertamente, por lo general se suele presentar la definición esencial ya citada bajo la formulación que dice: veritas est adaequatio intellectus ad rem. Pero la verdad así entendida, la verdad de la proposición, sólo es posible sobre el fundamento de la verdad de la cosa, la adaequatio rei ad intellectum. Ambos conceptos esenciales de la veritas significan siempre un regirse de acuerdo con o conformarse a... y, por ende, piensan la verdad como ***conformidad o rectitud***[4].

En cualquier caso, la una no es la mera inversión de la otra. Al contrario, lo que ocurre es que intellectus y res se piensan de modo distinto en cada caso. Para darnos cuenta de esto tendremos que devolver la formulación habitual del concepto de verdad a su origen más próximo (el medieval). La veritas entendida como adaequatio rei ad intellectum no significa todavía lo que más tarde será la idea trascendental de Kant y que sólo es posible sobre el fundamento de la subjetividad del ser humano, esto es, que «los objetos se conforman a nuestro conocimiento», sino que significa esa fe teológica

cristiana que sostiene que las cosas, en lo que son y si son, sólo lo son en la medida en que, una vez creadas (ens creatum), corresponden a la idea previamente pensada en el intellectus divinus, es decir, en el espíritu de Dios, y por ende son de acuerdo a la idea (conformes) y, en este sentido, verdaderas. El intelecto humano también es un ens creatum. En cuanto facultad prestada al hombre por Dios, debe adecuarse a su idea. Pero el entendimiento sólo es conforme a la idea en la medida en que sus proposiciones adecuan lo pensado a la cosa, sin olvidar que la cosa también tiene que ser conforme a la idea. Si se parte de la suposición de que todo ente es «creado», la posibilidad de la verdad del conocimiento humano se basa en el hecho de que cosa y proposición son en la misma medida conformes a la idea y, por eso, desde el punto de vista de la unidad del plano divino de la creación, se encuentran mutuamente acomodadas la una a la otra. En cuanto adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum), la veritas es la que garantiza la veritas como adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam). La veritas siempre significa en su esencia la convenientia, la coincidencia de los distintos entes entre sí, en cuanto entes creados, con el creador, un modo de «concordar» que se rige por lo determinado en el orden de la creación5a.

Pero, una vez que se ha liberado de la idea de la creación, este orden también puede ser presentado de modo general e indeterminado como orden del mundo. En el lugar del orden de la creación teológicamente pensado aparece la posibilidad de planificación de todos los objetos por medio de la razón mundial, que se da a sí misma la ley y por eso también exige la inmediata comprensibilidad de su proceder (lo que se entiende por «lógico»). Se da por hecho que la esencia de la verdad de la proposición reside en la conformidad del enunciado. También allí donde se emplean esfuerzos de una inutilidad sorprendente para tratar de explicar cómo pueda darse esa conformidad se presupone a ésta como esencia de la verdad. Así pues, la verdad enunciada siempre significa la coincidencia de la cosa presente con el concepto «racional» de su esencia. Parece como si esta definición de la esencia de la verdad siguiera siendo independiente de la interpretación de la esencia del ser de todo ente, que a su vez implica la correspondiente interpretación de la esencia del hombre como portador Y ejecutor del intellectus. Y, así, la fórmula de la esencia de la verdad (veritas est adaequatio intellectus et rei) adquiere esa validez universal que todo el mundo puede apreciar de inmediato. Dominados por la obviedad de este concepto de verdad, una obviedad que apenas se tiene en cuenta en sus fundamentos esenciales, también se toma en el acto como cosa obvia que la verdad tiene

su contrario y que tiene que haber una no-verdad. La no verdad de la proposición (inconformidad) es la no coincidencia del enunciado con la cosa. La no verdad de la cosa (inautenticidad) significa la no concordancia de lo ente con su esencia. En los dos casos, la no verdad se puede concebir como un no concordar. Éste cae fuera de la esencia de la verdad. Por eso, en cuanto contrario de la verdad y cuando lo que importa es captar la esencia pura de la verdad, la no verdad puede dejarse a un lado.

Pero, en este caso, ¿es preciso todavía un desvelamiento particular de la esencia de la verdad? Acaso la pura esencia de la verdad no está ya suficientemente representada por ese concepto que, no estando perturbado por ninguna teoría y protegido por su obviedad, es un concepto comúnmente válido? Si además entendemos la reconducción de la verdad de la proposición a la verdad de la cosa como aquello bajo cuya forma ella se presenta primero, es decir, como una explicación teológica, y si mantenemos en toda su pureza la definición filosófica de su esencia librándola de la intromisión de la teología y limitando el concepto de verdad a la verdad de la proposición, entonces nos topamos enseguida con una antigua tradición del pensar, si bien tampoco la más antigua, según la cual la verdad es la coincidencia (õmoÛvsiw) de un enunciado (lñgow) con una cosa (pr gma). Llegados aquí, ¿qué elementos del enunciado suscitan todavía alguna pregunta, suponiendo que sepamos ya qué significa coincidencia de un enunciado con la cosa? ¿Pero sabemos esto?

2. La interna posibilidad de la coincidencia

Hablamos de coincidencia dándole distintos significados. Por ejemplo, a la vista de dos monedas de cinco marcos que se encuentran sobre la mesa, decimos: las dos son iguales, coinciden. Ambas coinciden en su aspecto único. Tienen ese elemento en común y, por eso, desde ese punto de vista son iguales. Pero también hablamos de coincidir cuando, por ejemplo, afirmamos sobre una de las dos monedas de cinco marcos: esta moneda es redonda. Aquí, el enunciado coincide con la cosa. Ahora la relación ya no es entre cosa y cosa, sino entre un enunciado y una cosa. ¿Pero en qué pueden coincidir la cosa y el enunciado si los elementos que se han puesto en relación son distintos en lo tocante a su aspecto? La moneda es de metal. El enunciado no es

nada material. La moneda es redonda. El enunciado no tiene para nada la naturaleza de algo espacial. Con la moneda se puede comprar algo. El enunciado sobre ella nunca puede ser un medio de pago. Pero, a pesar de toda esta desigualdad entre ambos, en la medida en que el enunciado es verdadero coincide con la moneda. Y, de acuerdo con el concepto corriente de verdad, este modo de concordar tiene que ser una adecuación. Pero cómo puede adecuarse a la moneda algo tan completamente desigual como el enunciado? Tendría que convertirse en moneda y de este modo anularse a sí mismo por completo. Pero eso es algo que el enunciado no puede conseguir nunca. Si lo consiguiera, en ese mismo instante el enunciado ya no podría coincidir con la cosa en cuanto tal enunciado. En la adecuación el enunciado tiene que seguir siendo lo que es o incluso precisamente llegar a serlo. ¿En qué consiste su esencia, absolutamente distinta de cualquier cosa? ¿Cómo consigue el enunciado adecuarse a otro, a la cosa, permaneciendo y persistiendo precisamente en su esencia?

Adecuación no significa aquí una igualación real y concreta entre cosas que son distintas. Antes bien, la esencia de la adecuación se determina de acuerdo con la naturaleza de la relación existente entre el enunciado y la cosa. Mientras tal «relación» siga estando indeterminada e infundamentada en su esencia, toda discusión sobre la posibilidad e imposibilidad, así como sobre la naturaleza y el grado de la adecuación, carece de sentido. El enunciado sobre la moneda «se» refiere a esta cosa en la medida en que la re-presenta6 y dice qué ocurre con lo re-presentado mismo desde el punto de vista que predomina en casa caso. Lo que el enunciado representador dice de la cosa representada lo dice ***tal como*** ella es. El «tal como» concierne al re-presentar y a lo re-presentado. Si dejamos a un lado todos los prejuicios «psicológicos» y «de teoría de la conciencia», representar significa aquí el hacer que la cosa se presente frente a nosotros como objeto. Lo que está enfrente7, en cuanto que está puesto así8, tiene que atravesar un enfrente 9a 10 abierto y al mismo tiempo detenerse en sí mismo11 como cosa y mostrarse como algo estable y permanente12. Este aparecer de la cosa que se hace patente atravesando el enfrente tiene lugar dentro de un ámbito abierto cuya apertura no es creada por el representar, sino solamente ocupada y asumida por él como ámbito de referencia. La relación del enunciado representador con la cosa es la consumación de esa ***conexión*** que originariamente y siempre se pone en movimiento como un comportarse 13b 14. Pero todo comportarse destaca por el hecho de que, estando en lo abierto, se atiene siempre a un elemento manifiesto ***en cuanto tal***. Eso que sólo así y en

sentido estricto es manifiesto, se experimenta tempranamente en el pensar occidental como «lo presente» y desde hace mucho tiempo recibe el nombre de «ente».

El comportarse consiste en mantenerse siempre abierto 15 16ca lo ente. Toda relación que sea mantenerse abierto es un comportarse. Según el tipo de ente y el modo del comportarse, el carácter abierto del hombre es diferente. Todo obrar e instaurar, todo actuar y calcular, se mantiene en lo abierto de un ámbito dentro del que se puede poner 17d y decir propiamente lo ente en cuanto aquello que es y cómo es. Sólo se llega a ese punto cuando lo ente mismo se hace presente en el enunciado representador, supeditándose éste a una indicación que consiste en decir lo ente ***tal como*** es. Desde el momento en que el enunciado sigue esa indicación, se adecua a lo ente. El decir que indica de este modo es conforme (verdadero). Lo así dicho es lo conforme (verdadero).

El enunciado toma prestada su conformidad del carácter 18a abierto del comportarse; pues sólo mediante éste puede lo manifiesto llegar a ser el criterio de conformidad de la adecuación re-presentadora. El propio comportarse, que siempre se mantiene abierto, tiene que dejar que se le indique esta pauta. Esto significa que tiene que tomarse el criterio de conformidad de todo representar como algo ya previamente dado. El representar forma parte del carácter abierto del comportarse. Ahora bien, si la conformidad (verdad) del enunciado sólo es posible mediante dicho carácter, entonces aquello que hace posible la conformidad tiene que valer como esencia de la verdad, de acuerdo con una legitimidad más originaria.

De este modo, cae la tradicional y exclusiva asignación de la verdad al enunciado como si éste fuera su único lugar esencial. La verdad no habita originariamente en la proposición. Pero al mismo tiempo surge la pregunta por el fundamento de la posibilidad interna de ese comportarse que se mantiene siempre abierto y procura previamente un criterio de conformidad, esto es, de la única posibilidad que le da a la conformidad de la proposición la apariencia de consumar en general la esencia de la verdad.

3. El fundamento que hace posible la conformidad

¿De dónde recibe el enunciado representador la indicación de que debe conformarse a los objetos y concordar con ellos de acuerdo con lo que dicta la conformidad? ¿Por qué este concordar contribuye a determinar la esencia de la verdad? ¿Cómo puede ocurrir algo como que se dé de antemano una directriz y se logre la concordancia con ella? Sólo cuando ese dar de antemano ya se ha dado libremente en lo abierto para un elemento manifiesto dominante que surge en ella y que vincula todo representar. Este darse libremente a una directriz vinculante sólo es posible si se ***es libre*** para lo que se manifiesta en lo abierto. Este ser libre indica la esencia de la libertad, hasta ahora no comprendida. El carácter abierto del comportarse, en cuanto aquello que hace internamente posible la conformidad, tiene su fundamento en la libertad. ***La esencia de la verdad, entendida como conformidad del enunciado, es la libertad***.

Pero ¿acaso dicha proposición sobre la esencia de la conformidad no está poniendo una obviedad en el lugar de otra? Para poder llevar a cabo una acción, y por lo tanto también la acción del enunciar representador, y aún más la de la afirmación o disensión en relación con una «verdad», el que actúa tiene que ser libre, o, lo que es lo mismo, no debe tener impedimentos. Pero es que esa proposición no quiere decir que para llevar a cabo el enunciar, comunicarlo o apropiárselo, haga falta un actuar no obligado, sino que dice así: la libertad 19a es ***la esencia*** de la propia verdad. Aquí, «esencia» se entiende como el fundamento de la interna posibilidad de aquello que en principio y en general se admite como algo conocido. Pero en el concepto de libertad no pensamos la verdad y mucho menos su esencia. Por eso, la proposición que dice que la esencia de la verdad (la conformidad del enunciado) es la libertad tiene que resultar chocante.

¿Acaso poner la esencia de la verdad en la libertad no significa confiar la verdad al libre disponer del hombre? ¿Se puede enterrar a la verdad de modo más profundo que abandonándola al capricho de este «junco al viento»? Ahora sale de modo más claro a la luz lo que siempre se le imponía al sentido común en el transcurso del precedente análisis: aquí se arrincona a la verdad en la subjetividad del sujeto humano. Por mucho que este sujeto pueda alcanzar también una objetividad, en cualquier caso la objetividad sigue siendo humana y está en manos del libre arbitrio del hombre en la misma medida que la subjetividad.

Ciertamente se le atribuyen al hombre falsedad y disimulo, mentira y engaño, estafa y apariencia, en resumen, todos los tipos posibles de no verdad. Pero la no verdad es lo

contrario de la verdad y, por eso, se la mantiene bien lejos del ámbito de la pregunta por la pura esencia de la verdad, en cuanto no-esencia de la verdad. Este origen humano de la no verdad no hace más que confirmar, aunque sea mediante una contraposición, que la esencia de la verdad «en sí» domina «sobre» el hombre. Para la metafísica, la verdad es lo imperecedero y eterno que nunca puede ser construido sobre la fugacidad y fragilidad del ser humano. Entonces, ¿cómo puede encontrar la esencia de la verdad su consistencia y fundamento en la libertad del hombre?

La oposición a la proposición que dice que la esencia de la verdad es la libertad se apoya en prejuicios que en su versión más extrema dicen: la libertad es una propiedad del hombre. La esencia de la libertad no necesita ni tolera más preguntas. Todo el mundo sabe ya qué es el hombre.

4. La esencia de la libertad

Ahora bien, la indicación que llama la atención sobre la conexión esencial existente entre la verdad como conformidad y la libertad quebranta y mina estos prejuicios, suponiendo desde luego que estemos dispuestos a cambiar nuestro modo de pensar. La meditación sobre la conexión esencial entre verdad y libertad nos induce a seguir la pregunta por la esencia del hombre desde una perspectiva que nos garantice la experiencia de un oculto fundamento esencial del hombre (del Dasein), de tal modo que nos traslade al ámbito originariamente esencial de la verdad. A partir de aquí también se muestra que la libertad sólo es el fundamento de la interna posibilidad de la conformidad, porque recibe su propia esencia desde la esencia más originaria de la única verdad esencial. En un primer momento la libertad fue definida como libertad para lo que se manifiesta en algo abierto. ¿Cómo hay que pensar esta esencia de la libertad? Lo manifiesto, a lo que se adecua en cuanto conforme un enunciado representador, es eso siempre abierto en un comportarse que se mantiene abierto. La libertad respecto a lo manifiesto de un ámbito abierto permite que el ente sea siempre ese ente que precisamente es. La libertad se desvela ahora como un dejar ser 20a a lo ente.

Habitualmente hablamos de un dejar ser o dejar estar cuando, por ejemplo, nos abstenemos de llevar a cabo un proyecto planeado. Que «dejamos que algo sea» o dejamos estar algo significa que ya no nos preocupamos del asunto ni le damos más vueltas. Aquí, el dejar ser algo tiene el sentido negativo de pasar por alto, renunciar a algo, esto es, el sentido de la indiferencia y hasta del desinterés.

Ahora bien, la expresión aquí utilizada y necesaria, «dejar ser a lo ente», no piensa en el desinterés o la indiferencia, sino en todo lo contrario. Dejar ser es el meterse en lo ente 21b. Naturalmente, esto tampoco se entiende como mera puesta en marcha, protección, cuidado y planificación de lo ente que sale al encuentro o que se busca. Dejar ser -esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es- significa meterse en lo abierto y en su apertura, una apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo. Este ámbito abierto fue concebido en sus inicios por el pensar occidental como ? αληθεια , lo no oculto22. Si traducimos αληθεια con el término «desocultamiento» en lugar de con «verdad», dicha traducción no sólo será «más literal», sino que contendrá también la indicación de volver a pensar o pensar de otro modo el concepto habitual de verdad, en el sentido de la conformidad del enunciado, dentro de ese ámbito aún no comprendido del desocultamiento y desencubrimiento 23 de lo ente. Meterse en el desocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino que es un retroceder ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es, a fin de que la adecuación representadora extraiga de él su norma. En cuanto un dejar ser semejante, se expone a lo ente como tal trasladando a lo abierto todo comportarse. El dejar ser, es decir, la libertad, es en sí misma ex-ponente, ex-sistente 24. La esencia de la libertad, vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente.

La libertad no es sólo lo que el sentido común quiere entender bajo ese nombre: el antojo ocasional que a la hora de la elección se inclina de este lado o del otro. La libertad no es la falta de ataduras que permite poder hacer o no hacer. Pero la libertad tampoco es la disponibilidad para algo exigido y necesario (y, por lo tanto, en algún modo, ente). La libertad es antes que todo esto (antes que la libertad «negativa» y «positiva») ese meterse en el desencubrimiento de lo ente como tal. El propio desocultamiento se preserva en el meter-se ex-sistente por el que la apertura de lo abierto, o, lo que es lo mismo, el «aquí», es lo que es.

En el ser-aquí se le devuelve al hombre el fundamento esencial y durante mucho tiempo infundamentado gracias al cual el hombre puede ex-sistir. Aquí, «existencia» no significa existentia en el sentido del aparecer y del «Dasein» (estar ahí delante) de un ente. Pero «existencia» tampoco significa aquí, al modo «existencial», el esfuerzo moral del hombre por su sí-mismo edificado sobre una constitución corporal y anímica. La ex-sistencia que tiene sus raíces en la verdad como libertad es la ex-posición en el desocultamiento de lo ente como tal. Todavía incomprendida, ni siquiera necesitada de una fundamentación esencial, la ex-istencia del hombre histórico comienza en ese instante en el que el primer pensador se pone al servicio del desocultamiento de lo ente preguntando qué sea lo ente. En esta pregunta es en donde por vez primera se experimenta el desocultamiento. Lo ente en su totalidad se desvela como fæsiw, la «naturaleza», que aquí todavía no alude a un ámbito especial de lo ente, sino a lo ente como tal en su totalidad, concretamente con el significado de un venir surgiendo y brotando a la presencia. La historia sólo comienza cuando lo ente es elevado y preservado expresamente en su desocultamiento y cuando esa preservación es concebida desde la perspectiva de la pregunta por lo ente como tal. El inicial desencubrimiento de lo ente en su totalidad, la pregunta por lo ente como tal y el inicio de la historia occidental son lo mismo y son simultáneos en un «tiempo» que, siendo él mismo inconmensurable, abre por vez primera lo abierto, es decir, la apertura, a cualquier medida.

Pero si, en cuanto dejar ser a lo ente, el ser-aquí ex-sistente libera al hombre para su «libertad», en la medida en que es ésta la que primero y en general le ofrece la posibilidad (lo ente) de elección, y le conmina a lo necesario (lo ente), entonces el capricho humano no dispone de la libertad ni sobre ella. El hombre no la «posee» como quien posee una propiedad, sino que, como mucho, ocurre lo contrario: la libertad, el ser-aquí ex-sistente y desencubridor, posee al hombre de un modo tan originario que es ella la única que le concede a una humanidad esa relación con lo ente en su totalidad que fundamenta y caracteriza por vez primera toda historia. Sólo el hombre ex-sistente es histórico 25a La «naturaleza» no tiene historia.

Entendida de este modo, en cuanto dejar ser a lo ente, la libertad consuma y lleva a cabo la esencia de la verdad en el sentido del desocultamiento de lo ente. La «verdad» no es una característica de una proposición conforme enunciada por un «sujeto»

humano acerca de un «objeto» y que luego «valga» no se sabe en qué ámbito, sino que la verdad es ese desencubrimiento de lo ente mediante el cual se presenta una apertura. En ese ámbito abierto se expone todo comportarse humano y su actitud. Por eso, el hombre es al modo de la ex-sistencia.

Puesto que todo comportarse humano de algún modo se mantiene siempre abierto y se acomoda a aquello en relación con lo cual se comporta, la contención y compostura 26 del dejar ser, esto es, la libertad, debe haber traído consigo como dote la interna indicación de adecuar el representar al correspondiente ente. Decir ahora que el hombre ex-siste significa que la historia de las posibilidades esenciales de una humanidad histórica está preservada para él en el desencubrimiento de lo ente en su totalidad. Es a partir del modo como se presenta la esencia originaria de la verdad de donde surgen las decisiones simples y singulares de la historia.

Como, de todos modos, la verdad es en su esencia libertad, por eso, en su dejar ser a lo ente, el hombre histórico también puede ***no*** dejarlo ser como ese ente que es y tal como es. Cuando esto ocurre, el ente se ve ocultado y disimulado. Toman el poder las apariencias. En ellas se hace patente la inesencialidad 27 de la verdad. Pero como en cuanto esencia de la libertad, la libertad existente no es una propiedad del hombre, sino que el hombre sólo ex-siste en cuanto posesión de dicha libertad y sólo de ese modo se torna susceptible de historia, por eso la inesencialidad de la verdad tampoco puede surgir a posteriori de la simple incapacidad o dejadez del hombre. Por el contrario, la no-verdad tiene que proceder de la esencia de la verdad. Es sólo porque verdad y no-verdad ***en esencia*** no son indiferentes la una a la otra, sino que se pertenecen mutuamente, por lo que una proposición verdadera puede aparecer en la más violenta de las oposiciones respecto a la correspondiente proposición no verdadera. Por eso, la pregunta por la esencia de la verdad sólo llega hasta el ámbito originario de lo preguntado por ella cuando, partiendo de una mirada previa a la plena esencia de la verdad, también incluye en el desvelamiento de la esencia la meditación acerca de la no-verdad. Las explicaciones sobre la inesencialidad de la verdad no son algo que se añada a posteriori para rellenar un hueco, sino el paso decisivo para un buen planteamiento de la ***pregunta*** por la esencia de la verdad. Pero ¿cómo podemos captar la inesencialidad en la esencia de la verdad? Si la esencia de la verdad no se agota en la conformidad del

enunciado, entonces la no-verdad tampoco puede equipararse con la no conformidad del juicio.

5. La esencia de la verdad

La esencia de la verdad se desvela como libertad. La libertad es el dejar ser exsistente que desencubre a lo ente. Todo comportarse que se mantiene siempre abierto se mueve en el dejar ser a lo ente y se comporta siempre en relación con este o aquel ente. En cuanto supone dejarse implicar en el desencubrimiento de lo ente en su totalidad en cuanto tal, la libertad ya ha determinado y destinado todo comportarse a un estado de ánimo relativo a lo ente en su totalidad. Ahora bien, la determinación del estado de ánimo (el propio estado de ánimo) nunca se puede entender a la manera de una «vivencia» ni de un asentimiento», porque de ese modo sólo se vería privado de su esencia e interpretado a partir de eso (como la «vida» y el «alma») que sólo puede afirmar la mera apariencia de un derecho esencial, mientras sigue llevando en su interior el falseamiento y la mala interpretación de dicha determinación del estado de ánimo. La determinación del estado de ánimo, es decir, la exposición ex-sistente en lo ente en su totalidad, sólo puede ser «vivida» y «sentida» porque el «hombre que la vive», sin intuir siquiera la esencia del estado de ánimo, se encuentra en toda ocasión implicado en una determinación del estado de ánimo que desencubre a lo ente en su totalidad. Todo comportarse del hombre histórico, de modo más o menos acentuado, más o menos sabido, tiene ya determinado su ánimo y mediante dicho estado de ánimo se ve incorporado a lo ente en su totalidad. El carácter abierto de lo ente en su totalidad no coincide con la suma de los entes conocidos en cada momento. Al contrario: allí donde lo ente es poco conocido para el hombre y la ciencia apenas lo conoce y sólo de modo superficial, el carácter abierto de lo ente en su totalidad puede dominar de modo más esencial que allí en donde lo conocido y lo que siempre puede ser conocido son ya tan vastos que no se pueden abarcar con la mirada y en donde ya no se puede resistir de ningún modo la laboriosidad del conocer, desde el momento en que la posibilidad de una dominación técnica de las cosas se cree ilimitada. Precisamente, ese modo de aplanar e igualar propios del conocer todo y sólo conocer acaban nivelando el carácter

abierto de lo ente hasta reducirlo a la nada aparente de lo que ya ni siquiera es algo indiferente, sino simplemente algo olvidado.

El dejar ser a lo ente, que predispone un ánimo, penetra y precede a todo comportarse que se mantiene siempre abierto y se mueve en él. El comportarse del hombre está completamente predispuesto en su ánimo por el carácter abierto de lo ente en su totalidad. Pero esta «totalidad» aparece dentro del horizonte del cálculo y el afán cotidiano como lo incalculable e inaprehensible. Nunca se puede comprender a partir de eso ente que se manifiesta en cada caso, independientemente de si éste forma parte de la naturaleza o de la historia. Por mucho que la totalidad determine a todo permanentemente, siempre sigue siendo lo indeterminado e indeterminable, y por eso también suele coincidir casi siempre con lo que es más habitual y más impensado. Sin embargo eso que predispone el ánimo no es que sea nada, sino que es un encubrimiento de lo ente en su totalidad. El dejar ser oculta a lo ente en su totalidad en la misma medida en la que, en el comportarse singular, siempre le deja ser a lo ente respecto al que se comporta y de ese modo lo desoculta. El dejar ser es en sí mismo y al mismo tiempo un ocultar o encubrir 28. En la libertad ex-sistente del Dasein acontece el encubrimiento29 de lo ente en su totalidad, ***es*** el ocultamiento 30a 31.

6. La no-verdad como encubrimiento

El encubrimiento le impide a la αληθεια , desencubrir 32 y tampoco le permite ser todavía st¡rhsiw (privación), sino que preserva lo que le resulta más propio en cuanto propiedad. Así pues, y pensado desde la perspectiva de la verdad como desocultamiento, el encubrimiento es el no-desocultamiento y por ende la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad. El encubrimiento de lo ente en su totalidad no se presenta sólo a posteriori como consecuencia del fragmentario conocimiento de lo ente. El encubrimiento de lo ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es más antiguo que todo carácter abierto de este o aquel ente. También es más antiguo que el propio dejar ser, el cual, desencubriendo, ya mantiene oculto y se comporta ateniéndose al encubrimiento. ¿Qué preserva el dejar ser en esta relación con

el encubrimiento? Nada menos que el encubrimiento de lo que está oculto en su totalidad, de lo ente como tal, es decir, del misterio. No se trata de un misterio aislado sobre esto o aquello, sino sólo de una única cosa: que, en general, el misterio (el encubrimiento de lo oculto) penetra y domina como tal todo el ser-aquí del hombre.

En el dejar ser que desencubre y al mismo tiempo encubre a lo ente en su totalidad sucede que el encubrimiento aparece como lo primero que está oculto. En la medida en que ex-siste, el ser-aquí preserva el primer y más vasto no-desocultamiento, esto es, la auténtica no-verdad. La auténtica no-esencia de la verdad es el misterio. Aquí, no-esencia 33 todavía no significa una caída en la esencia en el sentido de lo general (koinñn, g¡now) de su possibilitas (lo que hace posible algo) y de su fundamento. Aquí, no-esencia es, en este sentido, la esencia que ya es antes de presentarse 34. Pero, por contra, «inesencialidad» 35 significa antes que nada y sobre todo la desfiguración de esa esencia ya caída.

En cualquier caso y con cualquiera de estos significados, aunque cada vez a su manera, la no-esencia sigue siendo esencial para la esencia y nunca resulta inesencial en el sentido de indiferente. Pero hablar así de inesencialidad y de no-verdad choca todavía demasiado contra lo que se piensa habitualmente y parece que es sólo una especie de acumulación de impresionantes «paradojas» inventadas. Y como es difícil acabar con esa impresión lo mejor será renunciar a este discurso que sólo le resulta paradójico a la doxa (opinión) habitual. Por contra, para el que sabe, el «no» 36 de la inicial no-esencia de la verdad en cuanto no-verdad remite al ámbito todavía no experimentado de la verdad del ser (y no sólo de lo ente).

Comprendida como dejar ser a lo ente, la libertad es en sí una relación decidida y abierta, es decir, una relación que no se cierra. Todo comportarse se funda sobre esta relación y recibe de ella la indicación para lo ente y su desencubrimiento. Pero esta relación con el encubrimiento se esconde a sí misma en la medida en que le deja la primacía al olvido del misterio y desaparece en dicho olvido. Ciertamente, en su comportarse el hombre siempre se comporta ateniéndose a lo ente, pero también es verdad que la mayor parte de las veces se conforma con este o aquel ente y su respectivo carácter abierto. El hombre sigue manteniéndose en lo que resulta accesible y es dominable incluso cuando se trata de lo primero y último de todo. Y cuando se decide a ampliar, cambiar, volverse a apropiar y asegurar el carácter abierto de lo ente

en los más diversos ámbitos de su hacer y su dejar, entonces hace suyas las indicaciones que proceden del ámbito de los propósitos y necesidades accesibles y factibles.

Pero ese sedentarismo, instalado en lo habitual y corriente, equivale en sí mismo a no dejar que reine nunca el encubrimiento de lo oculto. Es verdad que también en el ámbito de lo corriente hay misterios, cosas inexplicadas o no decididas y dudosas. Pero estos interrogantes, que por lo que hace a sí mismos no comportan inseguridad alguna, sólo son lugares de paso y puntos intermedios en el transcurso hacia lo accesible, y por lo tanto no son esenciales. Cuando sólo se admite el ocultamiento de lo ente en su totalidad como un límite que se anuncia de cuando en cuando, el encubrimiento se encuentra ya completamente sumido en el olvido en cuanto acontecimiento fundamental.

Pero el olvido no consigue eliminar el misterio olvidado del Dasein, sino que por el contrario le presta a la aparente desaparición de lo olvidado una presencia propia. En la medida en que el misterio se rechaza a sí mismo en el olvido y para el olvido, le deja estar al hombre histórico en el ámbito de lo factible y accesible junto a sus producciones. Cuando se la deja estar de este modo, la humanidad va completando su «mundo» de acuerdo con las necesidades e intenciones más nuevas y lo llena con sus propósitos y sus planes. El hombre toma de éstos sus pautas, dejando olvidado a lo ente en su totalidad. Aferrado siempre a ellos, se procura permanentemente nuevas pautas, sin meditar siquiera sobre el fundamento de donde las ha tomado ni en la esencia que se las ha procurado. A pesar del progreso hacia nuevas pautas y metas, el hombre se equivoca en lo tocante a la autenticidad de la esencia de dichas pautas. Se confunde tanto más con las pautas cuanto más exclusivamente se toma a sí mismo, en cuanto sujeto, como medida de todo lo ente. El inconmensurable olvido de la humanidad se aferra a su propio aseguramiento con la ayuda de eso factible y accesible a lo que puede acceder. Sin que él mismo pueda llegar a saberlo, este modo de aferrarse se basa en esa ***relación*** 37 en la que consiste el Dasein y por la que no sólo ex-siste, sino que al mismo tiempo ***insiste,*** esto es, se pone terco y persiste en aquello que le ofrece el ente, que está abierto casi como de suyo y en sí mismo.

Ex-sintiendo, el Dasein insiste. También en la existencia insistente predomina el misterio, pero en cuanto la esencia olvidada y, por tanto, ya «inesencial» de la verdad.

7. La no-verdad como errar

El hombre entregado a la más próxima accesibilidad de lo ente es insistente. Pero sólo insiste en cuanto ya ex-siste, desde el momento en que acepta a lo ente como tal medida normativa. Pero al tomar medidas la humanidad se aparta del misterio. Ese insistente entregarse a lo accesible y ese ex-sistente apartarse del misterio son inseparables. Son una y la misma cosa. Ahora bien, tales entregarse a... y apartarse de... siguen la orientación de un giro 38 propio del dar vueltas de aquí para allá del Dasein. Esta inquietud del hombre, que se aparta del misterio para volcarse en lo accesible, y que le hace ir pasando de una cosa accesible a otra, pasando de largo ante el misterio, es lo que llamamos el ***errar***. El hombre anda errante 39. No es que el hombre caiga en el errar. Si está siempre sujeto a dicho errar es porque, ex-sintiendo, in-siste y, de este modo, ya está en el errar. El errar por el que atraviesa el hombre no es algo que, por así decir, se limite sólo a rozar al hombre, algo parecido a un foso en el que a veces cayera, sino que el errar forma parte de la constitución íntima del ser-aquí en que se halla inmerso el hombre histórico. El errar es el campo de acción de ese giro en el que la ex-sistencia in-sistente da vueltas y se vuelve a olvidar siempre de sí y a confundirse de nuevo. El ocultamiento de lo ente oculto en su totalidad reina en el encubrimiento del respectivo ente que, en cuanto olvido del ocultamiento, se convierte en un errar.

El errar es la esencial instancia contraria a la esencia inicial de la verdad. El errar se abre como ese espacio abierto a cualquier contraposición respecto a la verdad esencial. El errar es la estancia abierta y el fundamento del ***error***. El error no es una falta aislada, sino el reino (el dominio) de la historia de los intrincados entramados de todos los modos de errar.

De acuerdo con su carácter abierto y su referencia a lo ente en su totalidad, todo comportarse tiene siempre su manera de errar. El error se extiende desde la más común de las equivocaciones, confusiones o errores de cálculo hasta el perderse y extraviarse en las actitudes y decisiones que son esenciales. Ahora bien, lo que por lo general y también según las teorías filosóficas se conoce como error, esto es, la falta de conformidad del juicio y la falsedad del conocimiento, es sólo uno y hasta el más

superficial de los modos del errar. Ese errar en el que tiene que caminar en cada caso una humanidad histórica a fin de que su marcha sea errante, se conjuga y encaja esencialmente con la apertura del Dasein. El errar domina por completo al hombre en la medida en que lo confunde. En cuanto confusión, el errar también contribuye a esa posibilidad, que el hombre es capaz de extraer de la ex-sistencia, de ***no*** dejarse confundir, desde el momento en que experimenta el propio errar y no deja de ver el misterio del ser-aquí.

Puesto que la ex-sistencia in-sistente del hombre camina en el errar y puesto que el errar, como confusión, siempre oprime a su manera y gracias a esa opresión se adueña del misterio en la medida en que es un misterio olvidado, por esto en la ex-sistencia de su Dasein el hombre se ve sometido al dominio del misterio y, ***sobre todo,*** de la opresión del errar. Se encuentra sujeto al estado de ***necesidad de la opresión*** por uno y otro motivo. La plena esencia de la verdad, que incluye su propia inesencialidad, mantiene al Dasein en esa situación de necesidad en un permanente dar vueltas de aquí para allá. El Dasein es el volverse a la necesidad. Del ser-aquí del hombre y sólo de él surge el desencubrimiento de la necesidad y, de acuerdo con ella, el posible instalarse en lo inevitable.

El desencubrimiento de lo ente como tal es en sí y simultáneamente el ocultamiento de lo ente en su totalidad. En la simultaneidad de desencubrimiento y ocultamiento reina el errar. El ocultamiento de lo oculto y el errar pertenecen a la esencia inicial de la verdad. La libertad, concebida a partir de la ex-sistencia in-sistente del Dasein, es la esencia de la verdad (en el sentido de la conformidad del re-presentar) solamente porque la propia libertad nace de la esencia inicial de la verdad, del reinar del misterio en el errar. El dejar ser a lo ente se consuma en un comportarse que se mantiene abierto. El dejar ser a lo ente como tal en su totalidad sólo ocurre de modo conforme a la esencia cuando, a veces, se asume en su esencia inicial. Entonces la re-solución que se abre al misterio está en el camino del errar como tal. Entonces, la pregunta por la esencia de la verdad se pregunta de modo más originario. Y, así, se desvela el fundamento de la imbricación entre la esencia de la verdad y la verdad de la esencia. La vista del misterio que se obtiene desde el errar es el preguntar en el sentido de la pregunta única: qué sea lo ente como tal en su totalidad. Este preguntar piensa la pregunta por el ***ser*** de lo ente, una pregunta que por su esencia conduce a la confusión y a la que, por lo tanto, todavía

no se domina en la multiplicidad de sus sentidos. El pensar del ser, del que surge inicialmente este preguntar, se concibe desde Platón como «filosofía», y sólo más tarde recibe el nombre de «metafísica».

8. La cuestión de la verdad y la filosofía

En el pensar del ser, la liberación del hombre para la ex-sistencia, que fundamenta la historia, toma la palabra, una palabra que no es primordialmente la «expresión» de una opinión, sino la articulación bien guardada de la verdad de lo ente en su totalidad. Cuántos tienen oídos para esta palabra es algo que no cuenta. Pero quiénes son los que saben oír es lo que decide la posición del hombre en la historia. Ahora bien, en el mismo instante del mundo en el que tiene lugar el inicio de la filosofía comienza también el ***marcado y abierto*** dominio del sentido común (la sofística).

Dicho sentido común apela a la incuestionabilidad de eso ente abierto e interpreta toda pregunta del pensar como un ataque contra el sano sentido común del hombre y su desdichada susceptibilidad.

Pero lo que caracteriza a la filosofía, de acuerdo con la apreciación del sano sentido común, que dentro de su ámbito está plenamente legitimado, no llega a alcanzar a su esencia, la cual sólo se puede determinar a partir de la relación con la verdad originaria de lo ente como tal en su totalidad. Pero como la plena esencia de la verdad incluye también la inesencialidad y predomina por encima de todo en cuanto encubrimiento, la filosofía, en cuanto un preguntar por esta verdad, está dividida en sí misma. Su pensar es la entrega a la generosidad, que no se niega al ocultamiento de lo ente en su totalidad. Su pensar es, sobre todo, la re-solución [40] o apertura del rigor, que no acaba con el encubrimiento, pero constriñe a su esencia incólume a entrar en lo abierto del concebir y, por ende, en su propia verdad.

En el generoso rigor y la rigurosa generosidad de su dejar ser a lo ente como tal en su totalidad, la filosofía resulta ser un preguntar que no se puede atener únicamente a lo ente, pero que tampoco puede admitir ninguna imposición exterior. Kant ya intuyó este íntimo estado de necesidad del pensar; en efecto, dice así de la filosofía: «Aquí vemos

cómo la filosofía se encuentra de hecho situada en una posición insegura que debe resultar firme, independientemente de que no pueda fijarla ni apoyarla en nada, ya sea en el cielo o en la tierra. Aquí tiene que demostrar su pureza como guardiana de sus propias leyes y no como heraldo de esas otras que un sentido innato o quién sabe qué naturaleza tutelar le sugieren... ***(Grundlegung der Metaphysik der Sitten,*** en ***Werke***. Edición de la Academia IV, 425).

Con esta interpretación de la esencia de la filosofía, Kant, cuya obra introduce el último giro de la metafísica occidental, está ya avistando un ámbito que, de acuerdo con su posición metafísica fundada sobre la subjetividad, ciertamente sólo podía concebir desde esta última, como un modo de cumplir sus propias leyes. Esta visión esencial de la determinación de la filosofía es, sin embargo, suficientemente amplia como para rechazar cualquier subordinación servil de su pensar, como aquella que encuentra su expresión más impotente y desafortunada refugiándose en esa vía de escape que le da como mucho a la filosofía el valor de mera «expresión» de la «cultura» (Spengler) y de prestigioso ornato de una humanidad creativa.

Pero, en cualquier caso, la pregunta de si la filosofía efectivamente cumple su esencia, ya inicialmente decidida, en calidad de «guardiana de sus propias leyes», o si por el contrario es ella la que es guardada y destinada a guardar por parte de la verdad de aquello de lo que sus leyes son siempre leyes, esto es algo que se decide en función del carácter inicial con que la esencia originaria de la verdad resulta esencial para las preguntas del pensar.

El intento que hemos expuesto aquí lleva la pregunta por la esencia de la verdad más allá de las fronteras de su habitual definición mediante el concepto común de esencia y contribuye a reflexionar sobre si la pregunta por la esencia de la verdad no tendría que ser a la vez y en primer lugar pregunta por la verdad de la esencia. Lo que pasa es que en el concepto de «esencia» la filosofía piensa el ser. Si se remite la interna posibilidad de la conformidad de un enunciado a la libertad ex-sistente del dejar ser, en cuanto su «fundamento», y si, asimismo, se remite por anticipado al inicio esencial de este fundamento en el encubrimiento y el errar, obtendremos una indicación de cómo la esencia de la verdad no es la vacía «generalidad» de una universalidad «abstracta», sino eso único que se oculta y encubre en la historia también única del desencubrimiento del

«sentido» de lo que llamamos ser y que desde hace largo tiempo estamos acostumbrados a pensar como lo ente en su totalidad.

9. Nota

La pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia. La pregunta por la esencia de la verdad entiende ante todo la esencia en el sentido de la pregunta por el qué-es (quidditas) o la coseidad (realitas), pero entiende la verdad como un carácter del conocimiento. La pregunta por la verdad de la esencia entiende la esencia verbalmente y, quedándose todavía dentro del representar metafísico, piensa con esta palabra el ser 41 en cuanto esa diferencia que reina entre ser y ente. Verdad significa un cubrir que aclara y que es el rasgo fundamental del ser 42. La pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la frase que dice: ***la esencia de la verdad es la verdad de la esencia***. Después de nuestras explicaciones es fácil observar que la frase no se limita a invertir un determinado orden de las palabras para despertar la impresión de una paradoja. El sujeto de la frase, si es que está permitido usar todavía esta fatídica categoría gramatical, es la verdad de la esencia. El cubrir que aclara es o, mejor dicho, deja que se presente la coincidencia entre conocimiento y ente. La frase no es dialéctica. En realidad no se trata de ninguna frase en el sentido de un enunciado. La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el decir de un giro 43 dentro de la historia del ser 44. Y como al ser le es inherente un cubrir que aclara, el ser 45 se manifiesta inicialmente a la luz de la sustracción encubridora. El nombre de este claro es αληθεια

La conferencia «De la esencia de la verdad» debería haber sido completada, ya desde su proyecto originario, por una segunda titulada «De la verdad de la esencia». Esta última fracasó por motivos a los que se alude en la carta «Sobre el humanismo».

La pregunta decisiva (***Ser y tiempo***, 1927) por el sentido del ser, es decir (S. y t., p. 151) por el ámbito del proyecto, por la apertura, o, lo que es lo mismo, por la verdad del ser y no sólo de lo ente, ha quedado expresamente sin desarrollar. Aparentemente, el pensar se mantiene dentro de la órbita de la metafísica y, sin embargo, con sus pasos decisivos que conducen desde la verdad como conformidad a la libertad ex-sistente y de ésta a la verdad como encubrimiento y errar pone en marcha una transformación en el preguntar que forma parte de la superación de la metafísica. El pensar intentado en esta lección se consuma en la experiencia fundamental que nos hace ver que es sólo a partir del ser-aquí, en el que el hombre puede entrar, en donde se prepara para el hombre histórico una proximidad a la verdad del ser. Aquí, como ya ocurría en ***Ser y tiempo***, no sólo abandonamos todo tipo de antropología y toda subjetividad del hombre como sujeto, y no sólo se busca la verdad del ser como fundamento de una posición histórica fundamental transformada, sino que el transcurso de la lección invita a pensar a partir de este otro fundamento (a partir del ser-aquí). La progresión del preguntar es, en sí misma, el camino de un pensar que en lugar de proporcionar representaciones y conceptos se experimenta y se pone a prueba como transformación de la relación con el ser.

Martin Heidegger

3.ª ed. (1954): esencia: 1. quidditas-el qué es-koinñn; 2. posibilitación-condición de posibilidad; 3. fundamento de la posibilitación.

2a 1.ª ed. (1943) y 3.ª ed. (1954): ver-dad, -dad: la clara (esclarecedora), la que alumbra.

3b 1.ª ed. (1943) y 3.ª ed. (1954): hacer-pro-ducir-dejar surgir en el claro.

4 ***N de los T***: «sich richten nach», 'regirse por'; «Richtigkeit», 'rectitud, corrección, ***conformidad'***. A lo largo de todo el texto se juega con una lista de términos de significado muy parecido que tratamos de distinguir con términos más o menos equivalentes en castellano: además del ya citado, «stimmen», «nicht-einstimmen» [concordar, no concordar], «Einstimmigkeit» [concordancia], «Übereinstimmung», «Übereinkommen» [coincidencia], «Angleichung» [adecuación].

5a 1.ª ed. (1943): no se trata de una doble coincidencia, sino de ***una sola***, pero articulada de varias maneras: puesto que existe una coincidencia con el creador, por eso también la hay ***entre sí*** (como creado tiene algo divino); la «correspondencia» en un sentido más esencial que en el de la tosca analogía entis de la Escolástica, tomada de Aristóteles sin ninguna reflexión.

6 ***N. de los T***: literalmente, 'la pone delante'; también lo re-presentado es literalmente 'lo puesto delante'. En las siguientes líneas hay que tener presente ese sentido literal.

7 ***N. de los T.:***..: «das Entgegenstehende». En estas líneas se juega con la raíz del verbo «stehen», que aparece en distintas formas.

8 ***N. de los T***: «als so Gestellte».

9a 3.ª ed. (1954): la apertura de un en-frente.

10 ***N. de los T***: traducimos «ein offenes Entgegen».

11 ***N. de los T***: «stehenbleiben».

12 ***N. de los T***: «ein Ständings».

13b 3.ª ed. (1954): comportarse: 'detenerse en el claro' (persistir, mantenerse en el claro) de la presencia de lo que está presente.

14 ***N. de los T***: traducimos «Verhalten», término que incluye los sentidos de 'conducta' o 'comportamiento', tanto como el de 'mantenerse' (vid nota supra). Además, nótese el juego con «Verhältniss», 'conexión', y «sich an etwas ***halten***», 'atenerse a algo'.

15 ***N. de los T:*** traducimos «offenständig». A partir de ahora el sustantivo, de igual significado, «Offenständigkeit», será vertido más simplemente como 'carácter abierto', aunque más literalmente sería 'carácter de mantenerse abierto'.

16c 3.ª ed. (1954): en cuanto persistente en la apertura.

17d 3.ª ed. (1954): mostrar, disponerse, surgir, presentarse.

18a 3.ª ed. (1954): y éste en el claro.

19a 3.ª ed. (1954): libertad y claro del ocultar que se encubre (acontecimiento propio [Ereignis]).

20a 1.ª ed. (1943): dejar-estar: 1. no de un modo negativo, sino en el sentido de permitir o conceder y de salvaguarda; 2. no como un actuar dirigido a lo óntico. Tener en cuenta, considerar el ser como ser [Seyn].

21b 1.ª ed. (1943): dejarle a lo que se presenta su estar presente y no añadir nada más ni interponer nada.

22 ***N. de los T:*** «das Unverborgene».

23 ***N. de los T:*** traducimos respectivamente «Entborgenheit» (y en otros lugares ***infra*** «Unverborgenheit» que más literalmente y para distinguirlo de este término debería traducirse como 'inocultamiento', cosa que no hacemos para evitar un exceso de términos) y «Embergung». Estos y otros sustantivos con la misma raíz («Verborgenheit», «Verbergen», «Verbergung», «Entbergen», «Bergen», además de los verbos y participios correspondientes) dan lugar a un problema de traducción de difícil solución, ya que en castellano no parece posible reproducir de modo sencillo el carácter más sustantivo y de estado de los sustantivos alemanes en «heit» («Unverborgenheit» y «Verborgenheit») frente al carácter más activo y verbal de los acabados en «ung» («Entbergung», «Verbergung») o en forma infinitiva en «en» [«Entbergen», «Vetbergen», «Bergen»). Hemos optado por ir alternando dos términos base: '(des)ocultamiento' [Un-verbotgenheit] y '(des) encubrimiento' [Entbergung, Verbergung], para dar cuenta de que se traducen términos que no son del todo equivalentes, pero con esto no queda resuelto el problema, que exigiría traducir los sustantivos en «heit» con términos inexistentes tales como «ocultez» [verborgenheit], «desocultez» [entborgenheit] e «inocultez» [Unverborgenheit], en cuyo caso traduciríamos más adecuadamente 'ocultamiento' y 'desocultamiento' para «Verbergung» y «Entbergung» sin salir de la misma raíz semántica. Efectivamente, todos los términos aludidos entran dentro de un único y mismo campo semántico que debería ser reproducido con variantes de un único y mismo término castellano si eso fuera posible.

24 ***N. de los T:*** para explicar la anómala grafía de esta palabra y todas sus posibles variantes, véase la nota 13 del ensayo «Carta sobre el Humanismo», p. 267. [Nota que dice: traducimos el alemán "Ek-sistenz", que descompone anómalamente el doble sonido de la "x". En español hemos optado por escribir "ex-sistencia", con "x" tratando de que resulte menos forzado y más próximo al latin "exsistentia". Mantenemos el mismoo criterio incluso cuando estos términos aparecen sin guión (exsistencia, exsistente, etc.) Optamos por este mismo criterio cuando la palabra "éxtasis" se descompone con guión: "ex-stasis".]

25a 1.ª ed. (1943): insuficiente; esencia de la historia a partir de la historia como acontecimiento propio [Ereignis].

26 ***N. de los T:*** «Verhaltenheit»: este término -tan próximo a «Verhalten», que venimos traduciendo por 'comportarse'- reúne varios sentidos (una actitud contenida, la compostura, y también el comportamiento).

27 ***N. de los T:*** «Unwesen»; vid. nota infra, n.º 33, p. 164.

28 ***N. de los T***: «ein Verbergen».

29 ***N. de los T***: «die Verbergung».

30a 1.ª ed. (1943): entre los puntos 5 y 6 se produce el salto a la vuelta [Kehre] (que se presenta en el acontecimiento propio [Ereignis]).

31 ***N. de los T***: «die Verborgenheit».

32 ***N. de los T***: «das Entbergen».

33 ***N. de los T***: «Un-wesen»: 'no-esencia', en permanente paralelismo con 'no-verdad'. Cuando la palabra aparece sin guión, la traducimos por el sustantivo: 'inesencialidad', adoptando un sentido distinto para Heidegger.

34 ***N. de los T***: «das in solchem Sinne vor-wesende Wesen».

35 ***N. de los T***: «Unwesew»: nótese el sentido peyorativo y «desfigurativo» del término frente a 'no-esencia'.

36 ***N. de los T***: «das Un-».

37 ***N. de los T****:* nótese la conexión de este término con «verhalten»: 'comportarse' (y 'mantenerse').

38 ***N. de los T****.:* traducimos «Wende», que entra en juego con «Zu-wenden» [entregarse a] y «Weg-wenden» [apartarse de]. Más abajo, también «wendig».

39 ***N. de los T****.:* «Der Mensch irrt». El verbo «irren», 'errar', encierra como el castellano los dos sentidos de 'vagar' y de 'equivocarse', 'extraviarse'.

40 ***N. de los T***: «Ent-schlossenheit», con guión que remarca sus dos sentidos de 'resolución' y 'apertura' .

41 ***N de los T****:* obsérvese que se trata del peculiar uso heideggeriano del término «sein» [ser] con la letra «y» griega, «Seyn».

42 **N. de los T**: «Seyn».

43 **N. de los T**: «Kehre».

44 **N. de los T**: «Seyn».

45 **N. de los T**: «Seyn».